

**Claudio Luzzati**

(ordinario di Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli studi di Milano)

Cittadinanze immaginarie

Superest jam, ut causas etiam inquiramus, quare factum sit, ut Hebraei toties a lege defecerint, cur toties subacti fuerint, et cur tandem imperium omnino vastari potuerit. At forsàn hîc aliquis dicet, id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est; nam cur haec natio reliquis contumacior fuit? An natura? Haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum, et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia prejudicia. Si igitur concedendum esset, quod Hebraei supra reliquos contumaces fuerint id vitio legum vel receptorum morum imputari deberet.

Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XVII
(Nel 350-esimo anniversario dal *cherem*)

SOMMARIO: 1. La posta in gioco - 2. La vana ricerca delle radici - 3. Una via d'uscita dall'ossessione simbolica.

1.- La posta in gioco

Qualsiasi discussione onesta sui problemi identitari, oggi sulla bocca di tutti e spesso a sproposito, dovrebbe partire da un fatto elementare, ma irrefragabile: il fatto che il termine-chiave 'identità' è doppiamente ambiguo.

A) La *prima ambiguità* è quella tra l'identità come la corrispondenza ad uno stesso modello e l'identità come l'insieme delle caratteristiche che rendono un determinato individuo unico e irripetibile.

In un caso posso, per esempio, affermare:



(1) «È inutile che sfogli il mio giornale, è *identico* al tuo; sono due copie del *Corriere* di oggi».

(2) «Alla festa Clara e Lucia si accorsero con estremo imbarazzo che indossavano lo stesso *identico* vestito».

(3) «Giovanni e Giacomo condividono la stessa *identità* religiosa, sono entrambi testimoni di Geova».

(4) «Strano, quei bambini sono *identici*, si somigliano come due gocce d'acqua. - Lo credo bene, non vedi che sono gemelli?».

L'altro caso, invece, si verifica quando, per esempio, si dice:

(5) «Ecco la mia carta d'*identità*. Guardi bene la fotografia e vedrà che sono proprio io».

(6) «Il commissario *identificò* il colpevole confrontando le impronte digitali dei sospetti con quelle lasciate dall'assassino».

(7) «Superman non vuole rivelare la sua *identità* segreta all'amata Lois Lane»¹.

(8) «Lo smemorato di Collegno aveva dimenticato la propria *identità* passata».

Insomma, come Saussure sapeva bene, ci sono due tipi di situazioni che vanno tenute accuratamente distinte. Nella prima si è autorizzati ad asserire che Tizio e Caio hanno preso lo stesso treno Eurostar n. 9493 Milano-Venezia delle 11 e 55 a ventiquattro ore di distanza, anche se è probabile che la locomotiva, i vagoni e il personale tutto siano nel frattempo mutati. Opposta a quella del treno è invece la situazione di quel signore che, recatosi al mercato delle pulci, osserva: «Toh, quella bicicletta è identica alla mia, stesso colore, stesso telaio, stesso fanale ... Anzi è la mia bicicletta. Me l'hanno rubata la settimana scorsa! La riconosco da quell'ammaccatura sul parafango»².

I corti circuiti sono pressoché inevitabili. Sembra che si proclami la propria autonomia di persona, ma poi si dichiara a stretto giro di frase che «si vuole essere come tutti gli altri» membri del gruppo. Il tanto vantato «diritto alla differenza» spesse volte è semplicemente la maschera progressista di un desiderio regressivo: esso si capovolge in un'aspirazione al conformismo morale e all'ortodossia, nasconde un

¹ Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Clark_Kent, dove si spiega come Superman, nelle vesti di Clark Kent, venisse sentimentalmente umiliato da Lois Lane, che lo considerava un uomo debole e senza carattere. Nei fumetti più recenti, tuttavia, la situazione si ribalta, allorché il nostro eroe propone a Lois di sposarlo. La proposta viene accolta nel 1996, v. il fumetto *Superman: Album di Matrimonio*.

² F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), tr. it. *Corso di linguistica generale* a cura di T. De Mauro, III ediz. Laterza, Bari 1974, p. 132.



tentativo di resistere a quell'«omologazione» tra le diverse culture³, così vituperata da Pasolini, per mezzo di un'altra omologazione, quella comunitaristica, la quale scoraggia le opzioni individuali nel nome di un insieme di pretesi valori identitari.

B) La *seconda ambiguità* è quella tra l'identità come condizione data, naturale, biologica, etnica, decisa dagli altri - è ciò che accade per il battesimo dell'infante - o quale speciale destino storico, nel senso di un'elezione non negoziabile, e, invece, l'identità come frutto di una mutevole scelta. In un caso essa si «scopre»; nell'altro «viene costruita» in tutto o in parte.

È inoltre evidente che le due ambiguità si incrociano e si potenziano a vicenda, in quanto la scelta, o la sua mancanza, di cui qui si discute, può riguardare tanto l'identità individuale quanto quella collettiva.

Oggi si fa un gran parlare della «morte delle ideologie». Con tale locuzione ci si vuole riferire, almeno così mi pare, alle visioni generali del mondo. Viceversa, sopravvivono le ideologie che traggono linfa dal senso di appartenenza a questo o a quel gruppo identitario, più o meno forte ed esteso, ma pur sempre particolaristico. Sorge poi una non trascurabile complicazione. Gli stati nazionali sono in crisi, quando non sono chiaramente morti⁴. Il binomio nazista *Blut-und-Boden* si è scisso. Guerre che una volta si combattevano con accanimento, quali i conflitti franco-tedeschi, sono divenute impensabili. La stessa laicità ha

³ P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975. Com'è noto, l'A. pensava che con il dilagare del consumismo le differenze ideologico-culturali diventassero illusorie, cfr. p. es. *op. cit.*, pp. 32 e 37. Ciò è avvenuto solo in parte e in modo contraddittorio. V. anche Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 108-9: «Se i nostri antenati venivano plasmati ed addestrati dalla loro società prima e innanzitutto come produttori, noi veniamo plasmati e addestrati in primo luogo come consumatori, e tutto il resto viene dopo. Attributi considerati dei pregi in un produttore (acquisire abitudini, seguire le usanze, tollerare la routine e schemi comportamentali ripetitivi, rimandare la gratificazione, avere esigenze stabilite), nel caso del consumatore si trasformano nei difetti più spaventosi». Del resto, «la coltivazione delle abilità del consumatore è forse l'unico caso riuscito di quella "educazione permanente" che i teorici e quelli che lavorano nel campo dell'educazione generalmente consigliano». Ad ogni modo, se il modello è il mercato che si diversifica, mi pare evidente che il consumatore venga educato alla scelta, a non sacrificare le proprie esigenze personali. E questo, in fondo, è un lato positivo, sempre che non si dimostri che la possibilità di scegliere è una mera illusione.

⁴ Ritengo perciò che il fenomeno descritto da E. Galli della Loggia, *La morte della patria. La crisi dell'idea di nazione tra Resistenza, antifascismo e Repubblica*, III ediz., Laterza, Roma-Bari 2003, riguardi, sia pure in misura diversa, tutti gli stati europei. La crisi, peraltro, non ha per oggetto, come si crede, la territorialità o la cittadinanza statale, bensì, soprattutto, il rapporto esclusivistico fra i popoli e il dato territoriale.



cambiato natura, anche perché non si ricollega più all'educazione nazionale del cittadino ed ha cessato di essere una religione civile contrapposta alla fede privata. Per rendersi conto del mutamento, basterebbe scorrere le dispute fra Naphta e Settembrini nel secondo volume della *Montagna incantata* di Thomas Mann; esse ci mostrano un universo che non esiste più⁵. D'altro canto, non ultimo tra i motivi della rivincita delle religioni è il fatto che le religioni di solito forniscono ai fedeli valori identitari «deterritorializzati», mobili, facilmente esportabili da un luogo all'altro.

Ora, però, nonostante questa «leggerezza» delle appartenenze basate sull'identità svincolata dal territorio, gli inconvenienti non mancano. I gruppi non si fondono facilmente e, anzi, talvolta, tendono a chiudersi a riccio, anche a costo di autoghettizzarsi. Sia pure nel contesto di società nel complesso «aperte» come le nostre, le identità collettive vengono sacralizzate, irrigidite, considerate patrimoni indiscutibili. È una sorta di patriottismo senza patria che, peraltro, non evita vecchie angosce derivanti dalla frammentazione e dalla convivenza forzata tra gruppi che si sentono reciprocamente estranei. L'intolleranza risorge. Del resto, forse non è casuale che il fascismo e il nazismo siano nati in paesi, l'Italia e la Germania, giunti tardi all'unità nazionale. Come del resto ogni lettore avvertito del *Mein Kampf* sa perfettamente, Hitler si scaglia con un inesauribile risentimento proprio contro il pluralismo dell'Austria asburgica dei popoli,⁶ in cui era cresciuto.

A questo punto si comprende l'importanza dell'alternativa tra una identità statica, imposta agli individui, e un'identità costruita.

Chi vi parla propende, con alcune cautele, per la seconda. Più che di identità, parlerei di un processo di *identificazione*.

La posta in gioco è chiara. Bisogna fare i conti con l'eredità romantica, con quella che György Lukács ha chiamato la distruzione della ragione⁷. Certo, nessuno pensa più di ritornare all'ideale illuministico ingenuo di una sola razionalità e di un'unica tavola di

⁵ Cfr. p. es. T. Mann, *Der Zauberberg* (1924), tr. it. *La montagna incantata*, Dall'Oglio, Milano 1976, II, pp. 116- 117: «Almeno finché l'Italiano era infiammato da quei sentimenti, l'altro tirava in campo la cittadinanza universale cristiana, voleva chiamare patria tutti i Paesi o non chiamare patria alcuno e ripeteva in tono tagliente la parola di un Generale dell'Ordine, il quale asseriva essere "l'amore patrio" una peste e la morte più sicura dell'amore cristiano».

⁶ G. Galli (a cura di), *Il "Mein Kampf" di Adolf Hitler. Le radici della barbarie nazista*, Kaos, Milano 2002.

⁷ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), tr. it. *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959.



valori⁸. Come insegna Berlin, dopo i romantici non è facile accettare il cosmopolitismo nella forma in cui era concepito da Kant e da Lessing⁹. Ciò nondimeno, se, come rischia di accadere, le diverse identità sono considerate monadi prive di porte e di finestre, se la laicità non diventa una tecnica di traduzione e di istituzionalizzazione del dialogo, allora risulta problematico parlare di diritti universali dell'uomo, senza distinzioni capziose, e la stessa pur modesta generalità e astrattezza delle norme dei singoli ordinamenti positivi è messa drammaticamente alla prova¹⁰.

Un primo passo per evitare queste conseguenze tragiche consiste nel comprendere che le supposte identità dure e pure, indiscutibili, sono in realtà il risultato di discutibilissime semplificazioni e che gli studi storici non offrono alcun sostegno a tali mitologie fondative unilaterali, poco importa quale sia il loro significato politico o religioso.

È quello che cercherò di fare con la breve analisi che seguirà. Darò infine, a mo' di conclusione, alcuni suggerimenti in chiave prospettica su come andrebbe a mio avviso impostato un rapporto franco e aperto tra le differenti identità.

2.- La vana ricerca delle radici

Il culto dell'antica Roma imperiale da parte del fascismo appare agli occhi odierni francamente ridicolo. Vedendo i documentari dell'Istituto Luce abbiamo l'impressione di assistere ad un kolossal americano non riuscito. Nulla di più finto. Gli attori recitano male e si capisce che gli scenari sono di cartapesta. Ma ammonisce lo storico Emilio Gentile: «Muovendosi fra i miti, i riti e i simboli di una religione politica che ha rivelato tutta la sua fragilità, si può essere tentati di

⁸ Cfr. M. Ricciardi e C. Del Bo (a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, Giuffrè, Milano 2004.

⁹ Cfr. M. Ricciardi, *Identità nazionale e pluralismo*, in Id. e C. Del Bo (a cura di), op. cit., spec. pp. 140 ss., in part. p. 144: «Il mondo di Lessing è quello di un cosmopolita che non accetta di riconoscere la forza dei legami che non siano esplicitamente approvati dalle persone su cui essi incombono. Contro questo modo di pensare insorgono i romantici, che vedono questo ideale cosmopolita come l'abdicazione di ciò che ci rende più propriamente umani, di quelle caratteristiche che ci consentono di sentirci in pace con noi stessi, veramente a casa». Più discutibile appare H. Arendt, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing* (1968), tr. it. *L'umanità in tempi bui*, Cortina, Milano 2006. V. anche R. De Monticelli, *Importante non nominare il nome di Dio invano*, in E. Ambrosi (a cura di) *Il bello del relativismo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 175-182.

¹⁰ Cfr. N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2004.



rappresentare tale materia sotto l'aspetto caricaturale e moralistico, fustigando il passato che non piace con la derisione e il sarcasmo, che sono sovente surrogati di una ironia senza intelligenza storica»¹¹.

Veniamo ad anni più vicini a noi. In un video diffuso l'8 marzo 2004 da Hamas si vedono due futuri kamikaze - e già l'uso del termine «kamikaze» suggerisce un confuso accavallarsi di fantasie - i quali dichiarano senza batter ciglio: «*We wanted to offer our souls for the sake of Allah and to get revenge against the Jews and the Crusaders*»¹². Ma come potevano due cittadini inglesi di Derby, sia pure di origine pakistana, volersi vendicare dei crociati? Fanatismo? D'altra parte, raccontano che l'11 settembre 1917, il generale Allemby, entrando in Gerusalemme, pronunciava una sciocchezza che fa facilmente il paio con quella degli aspiranti martiri. Disse: «Oggi sono finite le Crociate»¹³.

Ovviamente sarebbe fuori luogo meravigliarsi per questi spropositi; ci sono sempre state persone che hanno preso lucciole per lanterne o, peggio, hanno falsificato il passato. Sono però convinto di poter affermare che *tutte* le fondazioni delle identità, degli stati o delle costituzioni hanno *qualcosa* di profondamente mitologico senza avere l'aria di voler uguagliare, che so, certe ardite speculazioni dei giuristi americani sui Padri Pellegrini ai *Protocolli dei Savi di Sion*.

¹¹ E. Gentile, *Il culto del littorio*, II ediz., Laterza, Roma-Bari 2003, p. viii.

¹² M. Allam, *Kamikaze made in Europe*, Mondadori, Milano 2004, p. 29.

¹³ S. Noja, *Storia dei popoli dell'Islam. L'Islam moderno. Dalla conquista napoleonica dell'Egitto al ritiro dell'Armata Rossa dall'Afghanistan*, Mondadori, Milano 1990, p. 102, e N. Gasburro, *L'Islam e noi*, introduzione alla raccolta di testi da lui curata *La "Città dell'Islam" e la "Città della Guerra"*, Giuffrè, Milano 1991, p. 17. Del resto, ci sarebbe molto da ridire sulle crociate, quelle vere, anche a prescindere dal bel libro di F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari 1999. Già al suo tempo J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), tr. it. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Newton, Roma 1994, pp. 88 ss., scrisse che, «per quanto grande fosse lo spavento dei Turchi e per quanto serio il pericolo, non vi fu tuttavia quasi nessuno Stato di qualche importanza che, almeno una volta, non abbia slealmente cospirato con Maometto II e con i suoi successori a danno di altri stati italiani». Del resto, non solo vi furono papi che truffarono il «così detto *obolo turco* raccolto in tutta la cristianità»; va anche detto che «Innocenzo VIII si presta a far da carceriere al fuggiasco principe Dschem in cambio di un tributo annuo pagatogli dal fratello di lui Bajazet II, e Alessandro VI appoggia a Costantinopoli le manovre di Ludovico il Moro per provocare un attacco dei Turchi contro Venezia (1498), al che questa lo minaccia della convocazione di un Concilio. Da ciò può ben vedersi che la famosa alleanza di Francesco I con Solimano II non aveva in sé nulla di nuovo, né di inaudito». D'altro canto, come osserva J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1994, tr. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 40, n. 25: «Naturalmente, l'unità della cristianità era sempre stata una finzione, almeno a partire dallo scisma fra Bisanzio e Roma».



Molte delle credenze che abbiamo ereditato dal romanticismo hanno la pretesa di reggersi su argomenti storici. Ma tali argomenti, che si erano imposti ai nostri antenati come ovvii e inoppugnabili, si rivelano deboli non appena si conduca un'analisi più meditata e devono perciò esser guardati con sospetto. Ormai si sta diffondendo la consapevolezza che le tradizioni sono continuamente manipolate, rimaneggiate, a volte *decise* dalla sera alla mattina, a dispetto della loro aura di antichità¹⁴. Del resto, in un orizzonte dove la teologia e la politica si scambiano le vesti intrecciandosi con la storiografia¹⁵, dove il passato è ritualizzato, consacrato, ipostatizzato, è fatto oggetto di culto in una narrazione tanto solenne quanto esemplare, è evidente che ha luogo una selezione semplificante. Chi commemora la *Shoah*¹⁶ o parla di una «Repubblica nata dalla Resistenza» o dei valori del Risorgimento, e su questi concetti costruisce una liturgia civile, pretendendo l'altrui rispetto davanti al sacrificio dei caduti, sta foggiando atteggiamenti politici, istillando rispettabili ideali, insomma, ha di mira soprattutto il futuro. Ma in tal caso il racconto dei fatti, anche se fedele, comporta sempre una *scelta*, un accento retorico e predicatorio che non può far giustizia dell'incredibile *complessità* - e degli antagonismi - di cui sono ricchi gli avvenimenti storici. Noi non ci limitiamo a narrare la nostra identità com'è stata tramandata di generazione in generazione; piuttosto *decidiamo*, talora in modo implicito, altre volte esplicitamente, con quali avvenimenti desideriamo *identificarci*.

C'è allora poco da stupirsi se capita spesso di assistere a conflitti culturali che s'appellano a cittadinanze largamente immaginarie, anche perché *ogni* cittadinanza è, in una misura minore o maggiore, *immaginata*. E per 'immaginata' non intendo necessariamente 'finta' o 'ideologica' in senso deteriore¹⁷; voglio invece sottolineare l'attività di creazione prospettica, costitutiva dell'identità, che il riconoscersi in una

¹⁴ Cfr. E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, CUP, Cambridge 1983, tr. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002. Cfr. anche M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981 e, da ultimo, C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006.

¹⁵ Per un rovesciamento della prospettiva di Carl Schmitt, cfr. J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa* (2000), tr. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁶ Cfr. T. Segev, *Il settimo milione*, Mondadori, Milano 2001 e, naturalmente, P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

¹⁷ Andrebbe peraltro meglio valutato il fenomeno nuovo della costruzione quasi ludica, e comunque consapevole, di un passato posticcio a cui nessuno crede: si pensi, per esempio, ai miti storico-politici della Lega Nord, con i suoi Celti e la sua Padania solcata dall'Eridanio.



certa cultura sempre comporta. Tipico è stato il dibattito francese circa il velo, come hanno rilevato i commentatori più attenti. «Se, infatti, la deculturazione può portare i musulmani a trovare rifugio in programmi e immagini sintetici ed efficaci, capaci di sostituire ai dubbi di disorientate coscienze individuali la sicurezza di verità prestabilite, anche l'angosciosa ricerca delle proprie radici può condurre gli europei, insoddisfatti di una saturazione simbolica meramente virtuale e inappagante, alla costruzione di una tradizione artificiale e immaginaria, a quella che è stata chiamata in Francia una *citoyenneté du souvenir*»¹⁸. Tali intenti sono apertamente dichiarati da Régis Debray: «On ne remplace pas une culture charnelle, cette coquille nourricière et protectrice, par un universel abstrait, frappé d'anorexie, qui laisse l'individu au froid, orphelin de légendes. Seule une identité narrative peut rivaliser avec une autre [...]»¹⁹.

Come ha mostrato Pierre Birnbaum, il mito della Marianna cerca una sintesi che risolva le differenze di una storia piena di contrapposizioni (*laïcité de combat* vs. l'Action française di Maurras, la Rivoluzione vs. la Vandea, la Tour Eiffel vs. la basilica del Sacro Cuore, l'Editto di Nantes vs. il Re Sole ecc.)²⁰. Ma questo «plebiscito quotidiano» per superare i passati antagonismi, secondo Renan, comporta anche una buona dose d'oblio. «L'oubli, et je dirai même l'erreur historique sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger»²¹. Per capire questo bisogno di amnesia, si pensi per esempio al fatto che la costruzione dello stato di Israele, con una sua lingua, l'ebraico, ha implicato il sacrificio di parecchi ricordi diasporici. Nel 1935 un irato Arnold Zweig scrisse a Freud da Haifa: «Nel frattempo attraverso svariate crisi. Per primo constato con distacco che io non

¹⁸ Alessandro Ferrari, *Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione*, in Silvio Ferrari (a cura di), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Carocci, Roma 2006, pp. 96-97, e Id., *La lotta dei simboli e la speranza del diritto. Laicità e velo musulmano nella Francia di inizio millennio*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo, *Symbolon/Diabolon*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 195. La fonte cui va fatta risalire questa tesi è P. Birnbaum, *La France imaginée* (1998), rist. Gallimard, Paris 2003, il quale usa l'espressione cit. nel testo a p. 151. V. anche P. Cavana, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino 2004.

¹⁹ R. Debray, *Ce que nous voile le voile*, Gallimard, Paris 2004, p. 67.

²⁰ P. Birnbaum, *La France imaginée*, cit., pp. 21-22: «La France imaginée, c'est une France aux traits exceptionnels antagonistes, volue et aimée par ces frères ennemis que sont les Français aux rêves émanant d'univers mentaux à mille lieues les uns des autres».

²¹ E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882, in *Oeuvres complètes*, Calmann Lévy, Paris 1949, vol. I, pp. 891-892. V. la discussione sul passo in P. Birnbaum, *La France imaginée*, cit., p. 142.



appartengo a questo luogo. Dopo venti anni di sionismo è difficile da credere [...]». Il grande romanziere ebreo di lingua tedesca racconta di aver partecipato ad una dimostrazione contro la guerra. Il fatto rivelatore, egli dice, era stato che gli organizzatori «cercavano di mantenere in piedi la finzione nazionalista traducendo il mio discorso in *ivrit* [in ebraico] come se non avessero capito me che parlavo tedesco - come se tutte le 2500 persone non parlassero *jiddish* a casa»²².

Una delle ragioni per le quali l'Europa stenta ad affermarsi forse è paradossalmente rappresentata proprio dalla ricchezza della storia degli stati ne fanno parte e che nessuno vuole sacrificare alla nuova creatura. Per la verità, c'è stata la vessata questione della menzione «alle radici cristiane» che la Chiesa avrebbe voluto fosse inserita nella costituzione europea. Tuttavia la nostra storia è così complessa che, volendolo, si potrebbero benissimo trovare, per riprendere il titolo di un libro recente, persino le radici islamiche dell'Europa²³. Né ci si può sentire appagati da quello che chiamerei il trattino dell'ipocrisia, come quando, in un'ansia di conciliazione forse eccessiva, si dibatte di «radici giudaico-cristiane».

D'altra parte, qui siamo di fronte a programmi politici, a prescrizioni e per il filosofo analitico il passato non comanda il futuro. Tra ciò che è stato e ciò che sarà, tra l'essere e il dover essere, c'è un gap che può venire riempito solo attraverso libere scelte.

Altrimenti si ritorna a quel fatalismo storico che rappresenta la parte peggiore del fardello che abbiamo ereditato dal pensiero romantico.

Quindi è inutile discettare sul ruolo dei santi Cirillo e Metodio nella evangelizzazione del nostro continente²⁴; si discuta invece se reputiamo auspicabile che il cristianesimo - ma ancora: quale cristianesimo? - assurga a religione civile europea²⁵. Si dica chi si vuole includere nel nuovo progetto politico e chi resta invece escluso.

3.- Una via d'uscita dall'ossessione simbolica

²² S. Freud e A. Zweig, *Lettere sullo sfondo di una tragedia (1927-1939)*, a cura di D. Meghnagi, Marsilio, Venezia 2000, p. 144.

²³ M. Jevolella, *Le radici islamiche dell'Europa*, Boroli, Milano 2005.

²⁴ *Angelus* 16 febbraio 2003 (<http://www.vatican.va/index.htm>).

²⁵ Si vedano le puntuali critiche a questa proposta mosse da S. Ferrari, *Laicità asimmetrica. Cristianesimo e religione civile in Europa*, in «il Regno» 987 (2006), pp. 200-213. Cfr. altresì E. Bianchi, *Per una laicità rappacificata*, in Commissione Stasi, *Rapporto sulla laicità*, Scheiwiller, Milano 2004, spec. pp. 93-94.



Sintetizzando, l'identità non scaturisce come un «dato» obiettivo dalle sole vicende storiche; c'è anche bisogno della volontà discriminante di identificarsi con una determinata eredità ideale, secondo una certa interpretazione del passato, e non invece con altri fatti che pure hanno avuto luogo. Avviene un passaggio del testimone: ogni partecipante a questa singolare staffetta deve decidere se afferrarlo oppure no; di più, deve decidere *quale* testimone afferrare.

La continuità storica somiglia da vicino alla continuità giuridica come è concepita dalla dottrina pura di Kelsen. In entrambi i casi entra in gioco un nesso di delegazione che, lungi dall'essere un mero fatto, ha una portata normativa, presuppone scelte valide.

Quello che accade ricorda in parte la trama di un romanzo di Virginia Woolf, *Orlando*. Il personaggio ora è un uomo, ora una donna, e, tra mille peripezie, attraversa secoli di storia. L'identificazione nel tempo fra vissuti tanto diversi qui avviene per mezzo del nome Orlando, che funge da designatore rigido²⁶. Anche nelle vicende culturali capita spesso che si chiamino con lo stesso nome, per esempio 'cristianesimo', 'Francia', 'Europa', realtà assai mutevoli. Nella costanza dell'identità, si verifica infatti un perenne slittamento del patrimonio di valori in cui i portatori di tale identità ritengono necessario riconoscersi «per essere ciò che sono».

Nel trattare questi problemi, la dimensione di scelta resta in primo piano. La tradizione romantica su tale tema è oscillante. Per un verso, essa vede negli uomini i facitori dei propri valori²⁷. Per l'altro verso, tuttavia, essa ha coltivato l'idea che esista qualcosa come il *destino* storico di una nazione, che si diano *leggi* bronzee che guidano la storia. I due aspetti, per quanto contrastanti, sono inseparabili in quel filone di pensiero. Con buona pace di Croce, però, dal punto di vista liberale stretto, la storia *si fa* con i «se». Certo, non si può rendere non avvenuto ciò che è successo. Ma questo non vuol dire che, per chissà quale oscura fatalità, ciò che è avvenuto, solo perché è avvenuto, dovesse *necessariamente* avvenire. Per tale ragione le ipotesi controfattuali sono indispensabili ad una storiografia che consideri gli

²⁶ Cfr. S. Kripke, *Naming and Necessity* (1972), II ediz. Blackwell, Oxford 1980, tr. it. *Nome e necessità* a cura di M. Santambrogio, Boringhieri, Torino 1982. Per ciò che riguarda i problemi diacronici delle identità, ritengo fondamentale la lettura di D. Parfit, *Reasons and Persons*, O.U.P., Oxford 1984, tr. it. *Ragioni e persone*, Saggiatore, Milano 1989.

²⁷ Cfr. I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994, p. 72: «Il pittore crea; non copia. Non imita; non segue le regole; le fa. I valori non vengono scoperti, ma creati; non vengono trovati, ma costruiti con un atto della volontà immaginativa, creativa, così come sono create le opere d'arte, le scelte politiche, i grandi progetti, i modelli di vita».



individui quali agenti capaci di scegliere in modo autonomo, beninteso, va da sé, tenendo conto dei vincoli derivanti dalla situazione data, e non quali marionette mosse da fili invisibili²⁸.

Chiunque tenti d'irrigidire le identità rende un cattivo servizio alle cause della pace e della libertà individuale. In questo senso, non è accettabile neppure la tesi di Giovanni Paolo II, il quale, pur riconoscendo la legittimità degli interrogativi posti dal cosmopolitismo, afferma: «Sembra tuttavia che come la famiglia, anche la nazione e la patria rimangano realtà non sostituibili. La dottrina sociale cattolica parla in questo caso di società "naturali", per indicare un particolare legame, sia della famiglia che della nazione, con la natura dell'uomo, la quale ha una sua dimensione sociale»²⁹.

Allorché la storia cessa di esser un nobile sogno, o come dice Joyce³⁰, un incubo da cui ci si vorrebbe destare, anche la metafora delle radici diventa sviante. Le tradizioni sono e devono restare mobili; al pari di Macbeth, non possiamo ignorare che, quando si tratta d'identità, a volte anche gli alberi meglio piantati per terra, intere foreste, si spostano, facendo crollare il traballante regno dei nostri stereotipi³¹.

Più specificamente, qui la teoria politica ci mette di fronte a una netta alternativa: quella tra l'assolutizzazione dei valori di una particolare cultura e l'autonomia personale.

²⁸ Si consulti a tale proposito E. Fittipaldi, *Scienza del diritto e razionalismo critico. Il programma epistemologico di Hans Albert per la scienza e la sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 99 ss. V. anche N. Bobbio, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Torino 1989, p. 61.

²⁹ Giovanni Paolo II, *Memoria e identità* (2005), ediz. ampliata con introduzione di J. Ratzinger, Rizzoli, Milano 2006, p. 85. Va ricordato che l'illustre A. cerca di correggere il tiro, dicendo: «La Chiesa, Popolo di Dio fondato sulla Nuova Alleanza, è il nuovo Israele e si propone con un carattere di universalità: ogni nazione ha in essa uguale diritto di cittadinanza» (ivi, p. 91). Verrebbe voglia di dire che la toppa è peggiore del buco. Qui l'universalità è quella di una particolare istituzione che, dal suo punto di vista, tutto interno alla propria teologia, si autoproclama universale; in effetti si tratta di una dottrina che non è compatibile con altri legittimi punti di vista. Questo è ciò che la Chiesa non vuole e non può riconoscere. Il passato pontefice ricorda con umana simpatia il patriottismo polacco, jagellonico, dei suoi compagni di scuola ebrei (ivi, p. 109). Ma come potrebbero gli ebrei, anche i non credenti, accettare l'universale validità dell'idea di una Chiesa quale «nuovo Israele»? Cfr. p. es. S. Levi Della Torre, *Errare e perseverare. Ambiguità di un giubileo*, Donzelli, Roma 2000 e C. Ginzburg, *Un lapsus di Papa Wojtyła*, in Id., C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 210 ss.

³⁰ J. Joyce, *Ulysses*, Penguin, Harmondsworth, rist. 1977, p. 40: «History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake».

³¹ W. Shakespeare, *Macbeth*, atto V, scena V. Per contro, è risaputo che il termine *halakah*, che denomina la legge religiosa ebraica, evoca l'idea di *avanzare, andare, camminare*.



Ritornando alla duplice ambiguità da cui abbiamo preso le mosse, o risolviamo la nozione d'identità in senso comunitario e naturalistico, e allora i singoli passano in secondo piano e andiamo verso lo scontro fra le culture; oppure risolviamo tale nozione in chiave individualistica e artificiale, e allora, possiamo sperare in dialogo autentico, sia pure al prezzo del sofferto riconoscimento che i valori del gruppo non hanno alcun titolo legittimo, nemmeno in un mondo perfetto, per vantare la pretesa di prevalere su ogni altra istanza individuale o collettiva.

Nel primo caso cadiamo preda dell'ossessione simbolica, continuiamo a distinguere tra *noi* e *loro*, gli stessi ideali laici e di pluralismo sono intesi come i valori di una parte (l'Occidente tollerante e illuminista? la Cristianità?) e non dell'altra (il Regno del Male, gli extracomunitari da rieducare?), le diverse appartenenze ripristinano quei sacri confini che parevano essere stati messi in dubbio dalla crisi della territorialità³². Va aggiunta un'osservazione che immagino a molti suonerà sgradevole. Le religioni mal si prestano a diventare appaltatrici di moralità. Esse - e mi riferisco innanzi tutto alle religioni del Libro - proprio come i diritti positivi, si servono di un *linguaggio costitutivo* che costituisce effetti immediati nella sfera che loro compete, quella sacrale. Per dirla brutalmente, il giudizio sulle condotte importa fino a un certo punto; decisivo, ai fini della salvezza individuale, è il valido compimento di determinati atti rituali (in parole povere, limitandosi al cattolicesimo: il non battezzato, chi non si confessa, chi non va a messa, per quanto retto egli sia, compromette irrimediabilmente la propria salute eterna). E il più importante fra tali effetti, accuratamente disciplinato dalla maggior parte dei culti a noi noti, non diversamente dalla cittadinanza per quel che riguarda gli stati nel mondo temporale,

³² Cfr. la sent. TAR Veneto del 17 marzo 2005, n. 1110, che dichiara: «Doverosamente va rilevato che il simbolo del crocifisso, così inteso, assume oggi, con il richiamo ai valori di tolleranza, una valenza particolare nella considerazione che la scuola pubblica italiana risulta attualmente frequentata da numerosi allievi extracomunitari, ai quali risulta piuttosto importante trasmettere quei principi di apertura alla diversità e di rifiuto di ogni integralismo – religioso o laico che sia - che impregnano di sé il nostro ordinamento. Viviamo in un momento di tumultuoso incontro con altre culture, e, per evitare che esso si trasformi in scontro, è indispensabile riaffermare anche simbolicamente la nostra identità, tanto più che essa si caratterizza proprio per i valori di rispetto per la dignità di ogni essere umano e di universalismo solidale». Sul versante francese, d'altra parte, R. Debray, *Ce que nous voile le voile*, cit., pp. 22-31, si dichiara preoccupato di ristabilire forzosamente, mediante la proibizione legale del velo nelle scuole pubbliche, il principio di parità della donna, e, la Commissione Stasi, *Rapporto*, cit., p. 67, non trova di meglio di una Giornata di Marianna per combattere il razzismo e la discriminazione sessuale.



è l'appartenenza religiosa³³. Diventa fondamentale tracciare una linea, dire chi sta dentro e chi sta fuori, allo stesso modo in cui tutti i simboli, in primo luogo quelli sacri, a dispetto delle loro eventuali pretese di universalità, se uniscono gli adepti, nello stesso tempo dividono ed escludono³⁴. Del resto, il senso d'appartenenza spezza l'universalità dell'etica, parla il linguaggio fanatizzante e immorale del potere, dell'amico e del nemico, finisce col dimostrarsi più forte della stessa fede e della stessa pietà religiosa³⁵, come dimostra il fenomeno non nuovo degli «atei devoti». Si potrebbe ripetere con Nietzsche: «Continuiamo sempre a trarre le conseguenze di giudizi che riteniamo falsi, di dottrine a cui non crediamo più, - per mezzo dei nostri sentimenti»³⁶.

La strada da percorrere è dunque la seconda. Il solo modo per non avallare né i conflitti culturali né le chiusure identitarie è riconoscere l'intimo nesso che lega la possibilità di fornire una giustificazione etica delle azioni umane all'idea che gli unici agenti morali sono i singoli individui.

Com'è stato scritto: «Chi vede il mondo in termini di noi e loro è antiliberal, non importa poi se alla distinzione noi/loro si associ conflitto o concordia. Nel liberalismo, infatti, ci sono solo individui: nessun noi e nessun loro»³⁷.

Nella misura in cui l'etica richiede la tendenziale universalizzabilità delle ragioni giustificanti, è chiaro che perdono significato le pretese di tracciare eccezioni basate sull'appartenenza o su argomenti culturali o localistici. Per essere generalizzabili le ragioni devono porre limiti alla fedeltà verso i gruppi particolari, devono considerare l'individuo come singolo, capace di esprimere un proprio giudizio autonomo, e non come un elemento inserito organicamente in una data comunità³⁸. Mi spiego, se qualcuno, al termine di una lunga discussione, esclama: «Faccio così, perché questo sono io, perché agire in questo modo è parte della mia identità personale e della mia tradizione», ben difficilmente si potrà prendere questo argomento per

³³ V. per tutti, S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 203 ss.

³⁴ Cfr. L. Lombardi Vallauri, *Simboli e realizzazione*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo, *Symbolon/Diabolon*, cit., pp. 13-26.

³⁵ Cfr. F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1966.

³⁶ F. Nietzsche, *Aurora* (1881), ediz. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, rist. Mondadori, Milano 1971, libro II, af. 99, p. 69.

³⁷ I. Salvatore, *Quando il post-modernismo diventa un tic etnocentrico*, in E. Ambrosi (a cura di) *Il bello del relativismo*, cit., p. 59.

³⁸ *Ibid.*, p. 60, dove si scorge in questo «nesso fra giustificazione e individualismo il punto cruciale di una tesi liberale».



un argomento morale. Non rientra con certezza neanche in un'etica della convinzione³⁹. È tautologico che un simile argomento non sia reciprocabile (io sono così, questa è la mia cultura, ma gli altri possono avere inclinazioni diverse dalle mie); esso quindi non regge ad alcun test di universalizzabilità. Del pari, se una musulmana chiede di essere autorizzata a mettersi il velo sul posto di lavoro, se qualcuno desidera mangiare cibo *kasher* o *halal*, se un sikh pretende di indossare il turbante, anche a scapito della propria sicurezza⁴⁰, o di portare il *kirpan*⁴¹, deve essere assolutamente chiaro che queste *non sono richieste morali*. Ma allora possiamo dire che tali richieste sono moralmente irricevibili? Anche questa sarebbe una tesi scorretta. Qui infatti bisogna distinguere con estrema cura. Le istanze in questione, quando sono da accogliersi, non vengono accolte sulla scorta della meritevolezza intrinseca, della venerabilità o, peggio ancora, della generale obbligatorietà dei precetti religiosi che esse sottendono, bensì vengono accolte sulla base di *un'altra regola*, la regola morale, questa sì universalizzabile, che prescrive di rispettare, ovunque non sorgano conflitti di principi, le preferenze mediante le quali si esplica la personalità degli individui, ossia di rispettare la libertà altrui. Scopriamo così, se pure ce ne fosse stato il bisogno, l'imprescindibile *formalismo* dei diritti di libertà e di opinione.

In effetti, *sacro* non significa *morale*. E l'etica, almeno quella moderna e d'impronta liberale, al contrario del discorso del potere e di quello religioso, sempre che i due discorsi siano distinti, non conosce norme costitutive o performative. Le sue sentenze non passano in giudicato, ma sono aperte ad una critica incessante che dissolve qualsiasi pretesa aura sacrale. La giustificazione morale conosce solo norme di condotta, norme il cui ambito di validità esce dai confini ristretti di un qualsiasi territorio o di un'identità culturale o religiosa.

Alla luce di queste considerazioni credo che la futura filosofia

³⁹ Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1977, pp. 108 ss.

⁴⁰ Mi sto riferendo alle norme legislative *ad hoc* con cui nel Regno Unito, dopo una lunga vicenda andata anche davanti alla Commissione Europea dei Diritti dell'Uomo, si è introdotta a favore dei sikh una deroga all'obbligo dei motociclisti di portare il casco. Cfr. M. Parisi, *Simboli e comportamenti religiosi all'esame degli organi di Strasburgo*, in Id. (a cura di), *Simboli e comportamenti religiosi nella società globale*, ESI, Napoli 2006, n. 7, pp. 151-152.

⁴¹ V. sent. Corte suprema del Canada, 2 marzo 2006, n. 30322, *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, consultabile in <http://www.olir.it>, con cui s'è ammesso nel nome della libertà religiosa che agli studenti sikh fosse consentito di portare il loro caratteristico pugnale, il *kirpan*, a condizione che non venga estratto, ma resti nel suo fodero.



sarà sempre di più chiamata a distinguere tra le *norme etiche* e i *valori*, il che, a mio sommosso avviso, andrà fatto negando l'appellativo di «universali» ai valori. I valori, infatti, esprimono soprattutto, per usare il termine raziano, un attaccamento emotivo⁴², degno del massimo rispetto, ma che può essere sottoposto a limiti per ragioni morali. Il compito teorico è arduo, non me lo nascondo, ma non c'è alternativa. Occorre inoltre lavorare affinché, anche a livello internazionale si affermi la responsabilità individuale, mettendo un argine alle pretese primitive di responsabilità collettiva, di cui si nutrono nel profondo le religioni e le guerre, anche le guerre maggiormente giustificate.

Forse il compito più urgente non è costruire lo stato mondiale; penso anzi che dovremmo una volta per tutte assumere l'idea regolativa che l'espressione «stato mondiale» sia un ossimoro. Il compito più urgente a un livello cosmopolitico è costruire un individuo libero e responsabile, nel senso d'un individuo che sia chiamato a rispondere dei propri atti dalle corti internazionali, che partecipi liberamente, per sua scelta, ad una pluralità di appartenenze diverse e che entri ed esca dai gruppi quando gli pare e piace⁴³.

⁴² Cfr. J. Raz, *Value, Respect and Attachment*, CUP, Cambridge 2001, le cui tesi, però, sono radicalmente diverse da quelle qui sostenute nel testo.

⁴³ Cfr. A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton, New York, London, tr. it., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.